

Kirche und Kirchenreform nach Erasmus von Rotterdam¹

»Reform der Studien, Reform der Sitten, Reform der Kirche«, mit dieser »Kurzformel« hat Franz Bierlaire das Anliegen des Erasmus von Rotterdam (1469–1536) zu umschreiben versucht². Man kann diese Formel ruhig als einen Dreischritt verstehen. Erasmus war wie alle Pädagogen davon überzeugt, daß Bildung die Menschen bessert³, und daß auch die in seiner Zeit allenthalben geforderte Reform der Kirche nur auf dem Weg einer besseren Kenntnis der Quellen des christlichen Lebens, allen voran der Heiligen Schrift, zu erreichen ist⁴. Man kann ohne Schwierigkeit alle seine Schriften diesem Programm »Reform der Studien, der Sitten und der Kirche« zuordnen⁵.

Eine Ekklesiologie im strengen Sinne wird man im Werk des Erasmus vergeblich suchen. Die Kirche ist für ihn der selbstverständliche Rahmen des Christseins, sie ist für ihn ebenso Gegenstand oft beißender Kritik, aber sie ist nicht Objekt tiefergehender theologischer Reflexion⁶. Und doch erscheint das, was Erasmus vor allem über die Reform der Kirche zu sagen hat, nicht nur unter historischem Gesichtspunkt, auch heute noch bedenkenswert.

1 Das Referat wurde auf der Studientagung von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart »Aufbruch in die Moderne. Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert« in Weingarten gehalten.

Die Werke des Erasmus werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

ASD: Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Amsterdam–Oxford 1969ff.

Holborn: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke. In Gemeinschaft mit Annemarie HOLBORN hg. von Hajo HOLBORN, München 21964.

LB: Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora. Hg. von Joannes CLERICUS, 10 Bde., Lugduni Batavorum 1703–1706; Nachdruck: Hildesheim 1961–1962.

Opus epistolarum: Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum. Hg. von Percy S. ALLEN u. a., 12 Bde., Oxonii 1906–1958.

2 Franz BIERLAIRE, Les Colloques d'Erasmus: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'église au XVI^e siècle (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 222), Paris 1978.

3 Diese Überzeugung war für die humanistische Pädagogik grundlegend. Gregor MÜLLER, Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen – Motive – Quellen, Wiesbaden 1969, 278–292. Zum pädagogischen Reformprogramm des Erasmus J. K. SOWARDS, Erasmus as a practical educational reformer, in: Erasmus of Rotterdam. The Man and the Scholar. Proceedings of the Symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9–11 November 1986. Hg. von J. SPERNA WEILAND und W. Th. M. FRIJHOFF, Leiden–New York–København–Köln 1988, 123–131.

4 Peter WALTER, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 1), Mainz 1991.

5 Einen guten Überblick über das reiche Werk des Erasmus ermöglichen die von den jeweiligen Fachleuten verfaßten Essays on the Works of Erasmus. Hg. von Richard L. DEMOLEN, New Haven–London 1978.

6 Cornelis AUGUSTIJN, The Ecclesiology of Erasmus, in: Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance

Im Rahmen dieser Tagung dürfte vor allem von Interesse sein, wie sich das Reformprogramm des Erasmus in den zeitgenössischen Rahmen des seit langem ertönenden Rufes nach einer Erneuerung der Kirche einfügt und wie es sich im Kontext der Reformation ausmacht. Erasmus als den zu bezeichnen, der das von Luther ausgebrütete Ei gelegt habe⁷, und ihn damit rein als Vorläufer der Reformation zu betrachten, greift auf jeden Fall zu kurz. Erasmus war keineswegs der erste und der einzige, der den Ruf nach kirchlicher Erneuerung erhoben hat, und er hat gerade auf die lutherische Reformation – im Unterschied etwa zu der oberdeutschen und schweizerischen, aber auch zur englischen Spielart der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts – den geringsten Einfluß ausgeübt⁸. Das Reformprogramm des Erasmus verdient durchaus in seiner Eigenständigkeit zur Kenntnis und ernst genommen zu werden, bevor es vor dem Hintergrund seiner Zeit gewürdigt wird.

In drei Schritten sollen die Gedanken des Erasmus zur Reform der Kirche vorgestellt werden. Zunächst soll das Reformprogramm des Erasmus nachgezeichnet werden, wie es lange vor dem »Ausbruch« der Reformation feststeht. Sodann soll danach gefragt werden, ob Erasmus angesichts der Reformation und in Auseinandersetzung mit ihr sein Reformprogramm modifiziert hat. Hierzu werden vor allem Schriften des Erasmus aus den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts herangezogen. Schließlich soll in einem abschließenden Teil die vom Obertitel der Tagung vorgegebene Frage nach der »Modernität« des erasmischen Reformprogramms gestellt werden.

1. Das vorreformatorische Reformprogramm des Erasmus

Erasmus hat nicht nur sein Leben lang beißende Kritik an zahlreichen Mißständen in der Kirche seiner Zeit geübt, er hat diese Kritik auch theologisch begründet und dabei durchaus so etwas wie ein Reformprogramm entwickelt. Die theologische Begründung der erasmischen Kirchenkritik geschieht, wie das Folgende deutlich macht, auf zwei Ebenen: einer eher metaphysischen auf der Basis des Fleisch-Geist-Gegensatzes und einer mehr historisch-kritischen von den aus der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte erhobenen Fakten her. Diese beiden Ebenen lassen sich von Anfang an unterscheiden, wobei beim frühen Erasmus das Hauptgewicht mehr auf der metaphysischen Argumentation liegt, während später der historisch-kritische Anspruch im Vordergrund steht.

d'Erasmie. Hg. von Joseph COPPENS, 2 Bde., Leiden 1969, Bd. 2, 135–155. – Willi HENTZE, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 34), Paderborn 1974.

7 Erasmus zitiert das von den Kölner Franziskanern stammende Diktum: »Ego peperio ouum, Lutherus exclusit« in seinem Brief an Johann Caesarius vom 16. Dezember 1524 (Opus epistolarum Nr. 1528, Bd. 5, S. 609, Z. 11).

8 C. AUGUSTIJN, Erasmus en de Reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de Reformatie heeft aangenomen, Amsterdam 1962. – DERS., Die Stellung der Humanisten zur Glaubenspaltung 1518–1530, in: Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979. In Verb. mit Barbara HALLENSLEBEN hg. von Erwin ISERLOH (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118), Münster Westfalen 1980, 36–48. – DERS., Humanisten auf dem Scheideweg zwischen Luther und Erasmus, in: Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit. Hg. von Otto Hermann PESCH (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München–Zürich 1985, 119–134.

a. Die metaphysische Begründung der Kirchenkritik

Das 1504⁹ erschienene »Enchiridion militis Christiani«¹⁰ gehört zu den Frühschriften des zur Zeit des Erscheinens bereits fünfunddreißigjährigen Humanisten. Vorausgegangen ist ihm lediglich die im Jahre 1500 gedruckte Erstausgabe einer Sammlung von Sprichwörtern¹¹. Dieses Buch sollte seinen Ruhm als Philologe begründen, jenes ihn zu einem wichtigen geistlichen Schriftsteller machen. Denn im »Enchiridion«, das zu einem wahren »Bestseller« des 16. Jahrhunderts wurde, entfaltet Erasmus in teilweise herber Kritik an den Frömmigkeitsformen seiner Zeit ein geistliches Programm, das zugleich vielfältige Anregungen für eine Kirchenreform enthält.

Erasmus stützt seine Überlegung auf den aus der platonischen Tradition übernommenen Gegensatz von Geist und Fleisch, mit dessen Hilfe er dann auch die entsprechenden neutestamentlichen Aussagen interpretiert. Er kontrastiert einen grundsätzlichen Dualismus von sichtbarer und geistiger Welt. Der Mensch bildet eine Art dritte Welt, die zwischen beiden steht und an beiden teilhat, durch den Leib an der sichtbaren und durch die Seele an der unsichtbaren. Mit Berufung auf Sokrates sieht Erasmus den »Weg zu einem geistigen und vollkommenen Leben... darin, daß wir uns allmählich daran gewöhnen, uns von den Dingen zu lösen, die in Wahrheit nicht sind... und zu dem gezogen werden, was ewig, unveränderlich und echt ist«¹². In diesem Sinn interpretiert er das Wort des Paulus vom Mitsterben mit Christus (Röm 6, 3–11) beziehungsweise dessen Aufruf, das zu suchen, was droben ist (Kol 3, 1f.). Diese Einstellung hilft nach Erasmus nicht nur, Krankheiten zu ertragen und in rechter Weise mit den Dingen dieser Welt umzugehen, sondern enthält auch das Grundprinzip einer rechten Hermeneutik, und zwar nicht nur in bezug auf die Heilige Schrift, sondern auch in bezug auf profane Texte der Antike. Er kann sogar schreiben: »Ja, vielleicht liest du eine Sage, wenn du auf ihre verborgene Bedeutung achtest, mit mehr Gewinn als die Heilige Schrift, wenn du dort am Buchstaben hängenbleibst«¹³.

Den zeitgenössischen Theologen wirft Erasmus vor, daß sie sich in Spitzfindigkeiten ergehen, statt wie die Kirchenväter – er nennt stellvertretend Origenes, Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita – mittels allegorischer Auslegung den Sinn der Schrift zu erschließen. Die neueren sind den Alten aus zwei Gründen unterlegen: Zum einen, weil ihnen die rhetorische Kraft abgeht, das Mysterium zum Ausdruck zu bringen, zum anderen, weil sie sich zu sehr auf Aristoteles statt auf Platon und die Pythagoreer stützen¹⁴.

9 Gemeinhin gilt 1503 als Erscheinungsdatum des Enchiridions (Ferdinand VANDER HAEGHEN, Bibliotheca Erasmi. Répertoire des œuvres d'Erasmus, Gent 1893 [Nachdruck: Nieuwkoop 1972], Teil 1, 79). Tatsächlich erschien die Erstauflage aber 1504 bei Dirk Maartens in Löwen (André GODIN, Erasme lecteur d'Origène [Travaux d'humanisme et renaissance 190], Genève 1982, 12).

10 Zur Interpretation dieser Schrift nach wie vor grundlegend ist: Alfons AUER, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam, Düsseldorf 1954.

11 Zu dieser Sammlung, an der Erasmus während seines ganzen Gelehrtenlebens weitergearbeitet hat, Margaret MANN PHILLIPS, The »Adages« of Erasmus. A Study with Translations, Cambridge 1964.

12 HOLBORN, S. 69, Z. 3–7. – Die Übersetzung auch der sich anschließenden Passagen folgt mit einigen Korrekturen: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften 1: Epistola ad Paulum Volzium/Brief an Paul Volz; Enchiridion militis Christiani/Handbüchlein eines christlichen Streiters. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Werner WELZIG, Darmstadt 1968, 185, 187.

13 HOLBORN, S. 70, Z. 29f. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 191. – Zum Stellenwert der Allegorese nach dem »Enchiridion militis Christiani« P. WALTER, Theologie (wie Anm. 4) 204–211.

14 HOLBORN, S. 71, Z. 21–34. – Zur erasmischen Kritik an der mittelalterlichen und zeitgenössischen Theologie Christian DOLFEN, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode,

Die tiefste Begründung seiner Sicht der Dinge findet Erasmus allerdings nicht bei Platon, sondern in einem Wort des Herrn: »Das Fleisch nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht« (Joh 6, 63). Er selber, so fährt Erasmus fort, wäre gar nicht so radikal: »Ich hätte... Bedenken gehabt zu sagen: Es nützt nichts. Hätte nicht schon genügt: Das Fleisch nützt etwas, doch weit mehr der Geist? Nun aber hat die Wahrheit selbst gesagt: Es nützt nichts«¹⁵. Dieses »Grundgesetz«¹⁶, das Jesus Christus selber aufgestellt hat, gilt auch für die Feier und den Empfang der Eucharistie: Jesus Christus »verschmähte sogar den Genuß seines Fleisches und Blutes, wenn dieses nicht auch geistig gegessen und getrunken wird«¹⁷.

Erasmus wendet dieses Grundgesetz auch auf das alltägliche Tun der Christen an und stellt es von hierher in Frage: »Wenn etwas so Großes [wie die hl. Eucharistie] nichts, ja sogar verderblich ist, weshalb vertrauen wir dann anderen fleischlichen Dingen, wenn ihnen der Geist fehlt? Vielleicht besuchst du täglich die Messe und lebst doch dir allein, und die Sorgen deines Nächsten berühren dich nicht. So bist du noch im Fleische des Sakramentes. Doch wenn du dich bei der Messe bemühst, das zu sein, was jener Genuß bedeutet, nämlich ein Geist mit dem Geiste Christi, ein Leib mit dem Leib Christi, so bist du ein lebendiges Glied der Kirche. Wenn du nichts liebst außer in Christus, wenn du deinen Besitz für das Gemeingut aller Menschen hältst, wenn dich endlich die Mühseligkeiten aller bedrücken wie deine eigenen, so nimmst du mit großer Frucht am Opfer teil, nämlich geistig. Wenn du spürst, daß du gewissermaßen in Christus verwandelt wirst und immer weniger in dir selbst lebst, so danke dem Geist, der allein lebendig macht. Viele pflegen zu zählen, wie oft sie an jedem Tage der Messe beiwohnen, und meinen, sie hätten damit etwas Großes getan und seien Christus darüber hinaus nicht mehr schuldig. So verlassen sie die Kirche und kehren zu ihren alten Gewohnheiten zurück. Ich anerkenne, daß sie das Fleisch der Frömmigkeit pflegen. Daß sie dabei stehenbleiben, lobe ich nicht. Es möge sich in dir vollziehen, was dort vor Augen gestellt wird. Der Tod des Hauptes wird gegenwärtig (repraesentatur mors capitis). Erforsche dich drinnen im Herzen, wie man sagt, ob du ebenso der Welt gestorben bist«¹⁸.

Gleiches sagt Erasmus von der Taufe und der Firmung. Die äußere Abwaschung beziehungsweise Salbung nützen nichts, wenn sich der Geist nicht ändert. Auch die Verehrung der Heiligen, die sich nur auf das Berühren ihrer Reliquien bezieht und nicht auf die Nachahmung ihres Lebens, bleibt nutzlos. Erasmus kritisiert die in seiner Zeit häufige Sitte, sich in der Kutte des Franziskus begraben zu lassen: »Die ähnliche Kleidung im Tode nützt dir nichts, wenn die

Osnabrück 1936. – Craig R. THOMPSON, *Better Teachers than Scotus or Aquinas*, in: *Medieval and Renaissance Studies*. Hg. von John L. LIEVSAY, Durham, N. C. 1968, 114–145. – Jean-Pierre MASSAUT, *Erasmus et S. Thomas*, in: *Colloquia Erasiana Turonensia*. Douzième stage international d'études humanistes Tours 1969, 2 Bde. (De Pétrarque à Descartes 24), Paris 1972, Bd. 2, 581–611.

15 HOLBORN, S. 72, Z. 18–21. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 12) 195, 197.

16 A. AUER spricht vom »Grundgesetz der christlichen Frömmigkeit« (Frömmigkeit [wie Anm. 10] 80).

17 HOLBORN, S. 73, Z. 16–18. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 12) 199. – Zur umstrittenen Eucharistielehre des Erasmus Gottfried KRODEL, *Die Abendmahlslehre des Erasmus von Rotterdam und seine Stellung am Anfang des Abendmahlstreites der Reformatoren*, [Diss. theol.] Erlangen 1955. – Karl Heinz OELRICH, *Der späte Erasmus und die Reformation* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 86), Münster Westfalen 1961, 134–158. – John B. PAYNE, *Erasmus. His Theology of the Sacraments*, o. O. 1970, 126–154. – Stefan Niklaus BOSSHARD, *Zwingli-Erasmus-Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 89), Wiesbaden 1978.

18 HOLBORN, S. 73, Z. 24–S. 74, Z. 6. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 12) 199, 201.

Gewohnheiten im Leben verschieden waren«¹⁹. Freilich will er damit nicht jede Heiligenverehrung schlechthin ablehnen. Eigentlich, so führt er aus, genügte es, sich Christus als Vorbild der Frömmigkeit zu nehmen, aber wenn jemand sich an der Verehrung Christi in den Heiligen freut, dann möge er Christus in seinen Heiligen nachfolgen und zur Ehre einzelner Heiliger seine Laster ablegen und nach Tugenden streben²⁰.

Bezüglich Pauli und zumal Christi gilt, daß mehr als Reliquien oder Bilder das, was in der Heiligen Schrift von ihnen überliefert ist, uns einen Zugang zu ihnen eröffnet. »Du erweist dem Bild des Antlitzes Christi Ehre, das in Stein gehauen, aus Holz geschnitzt oder auch gemalt ist. Viel frömmere ist es, das Bild seines Geistes zu ehren, welches durch die künstlerische Tätigkeit des Heiligen Geistes in den Evangelien zum Ausdruck kommt. Kein Apelles gibt so mit dem Pinsel die Züge und das Aussehen eines Körpers wieder, wie in der Rede eines jeden Menschen das Bild seines Geistes aufleuchtet. Dies gilt besonders für Christus, bei dem es, da er die höchste Einfachheit und Wahrheit ist, keine Unähnlichkeit zwischen dem Urbild des göttlichen Herzens und dem davon hergeleiteten Abbild seiner Rede geben kann. Wie nichts dem Vater ähnlicher ist als der Sohn, das Wort des Vaters, das aus seinem innersten Herzen strömt, so ist Christus nichts ähnlicher als das Wort Christi, das aus seinem Innersten dringt... Du betrachtest gespannt das Gewand oder das Schweißstuch, das man Christus zuschreibt, und liest schläfrig die Sprüche des Gesetzes Christi? Du glaubst, es sei das Größte, daß du zu Hause ein Stück des Kreuzes besitzt. Doch das ist nichts im Vergleich dazu, daß du das Geheimnis des Kreuzes in dir trägst«²¹.

Erasmus rechtfertigt diese für manche seiner reliquienfreudigen Zeitgenossen wohl blasphemischen Gedanken mit Aussagen Jesu Christi selbst und Pauli (Joh 16, 7; 2 Kor 5, 16), aus denen hervorgeht, daß der rein körperlichen Nähe zu Jesus Christus keine Heilsbedeutung zukommt. Die äußerlichen Frömmigkeitsübungen (*caerimonia*) haben für Erasmus nur die Funktion, zur wahren, geistigen Frömmigkeit hinzuführen. Sie sind, zumal wenn sie von der Kirche anerkannt sind, dem Kindesalter im Glauben geradezu notwendig, nicht aber den Erwachsenen und Reifen. Wer bei den äußeren Dingen stehenbleibt, ist im Aberglauben verhaftet. Erasmus bedauert, daß das nicht nur für die große Menge gilt, sondern auch für die Priester und die Gelehrten. »Ich schäme mich zu berichten, mit welchem Aberglauben die meisten an Vorschriften festhalten, die von Menschen durchaus nicht in dieser Gesinnung aufgestellt wurden, mit welcher Unausstehlichkeit sie das auch von den anderen fordern, mit welcher Sicherheit sie darauf vertrauen, mit welcher Unverfrorenheit sie über die anderen urteilen, mit welcher leidenschaftlichem Eifer sie diese Dinge verteidigen«²². In seiner Kritik am Klerus ist Erasmus keineswegs zimperlich. Er hält ihn für lasterhaft und nicht nur weit von der Vollkommenheit Christi, sondern auch von den allgemeinen Tugenden der Heiden entfernt.

Das Ziel der von Erasmus angestrebten Reform der Frömmigkeit und des christlichen Lebens ist keine allgemeine Weltflucht, sondern ein dem Evangelium und der Taufe, dem für

19 HOLBORN, S. 74, Z. 33f. Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 12) 203. – Zu ähnlichen Aussagen in den »Colloquia« F. BIERLAIRE, *Les Colloques* (wie Anm. 2) 199.

20 Vgl. auch die Begründung, mit der Erasmus sich dem Wunsch Albrechts von Brandenburg verweigert, Heiligenviten zu verfassen: Er möchte mit seinen wissenschaftlichen Bemühungen lieber auf den Fürsten der Heiligen etwas Licht fallen lassen (*Opus epistolarum* Nr. 745, Bd. 3, S. 177, Z. 46–48). P. WALTER, *Albrecht von Brandenburg und Erasmus von Rotterdam*, in: *Erzbischof Albrecht von Brandenburg*. Hg. von Friedhelm JÜRGENSMEIER (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte 3), Frankfurt am Main 1991, 85–99; 90.

21 HOLBORN, S. 75, Z. 14–31. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 12) 203, 205. – Zur Stelle P. WALTER, *Theologie* (wie Anm. 4) 57f.

22 HOLBORN, S. 77, Z. 15–19. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 12) 209.

ihn grundlegenden Sakrament, entsprechendes Leben. Er weigert sich mit Recht, das biblische Wort Fleisch auf den Bereich der Sexualität und des Besitzes einzuengen. Für Erasmus, der sich dabei als genauer Leser der Paulusbriefe zeigt, bedeutet Fleisch vor allem ein Verhalten Gott und dem Nächsten gegenüber, das am Äußeren hängenbleibt und nicht zu einem echten, von innen kommenden Handeln vorstößt. Entscheidend sind nicht die äußeren Formen, sondern entscheidend ist die darin zum Ausdruck kommende Liebe. Zu einem solch wahrhaft christlichen Verhalten sind die Christen durch Jesus Christus befreit, aber sie praktizieren weithin eine »jüdische« Werkfrömmigkeit. Sie leben nicht die Freiheit und die Liebe, die ihnen in Jesus Christus geschenkt wird, sondern suchen in bestimmten religiösen Praktiken ihr Heil.

»Was soll der Christ also tun? Soll er die Gebote der Kirche vernachlässigen? Soll er die ehrwürdigen Überlieferungen der Vorfahren verachten? Soll er die frommen Bräuche verdammen? O nein! Wenn er schwach ist, wird er sie als notwendig bewahren, wenn er stark und vollkommen ist, wird er sie um so mehr beobachten, damit nicht sein Wissen den schwachen Bruder kränke und den zu Boden drücke, für den Christus gestorben ist. Dies soll man nicht aufgeben, doch jenes zu tun ist notwendig. Die körperlichen Werke werden nicht verdammt, aber die unsichtbaren werden vorgezogen. Der sichtbare Kult wird nicht verworfen, aber Gott wird nur durch die unsichtbare Frömmigkeit besänftigt. Gott ist Geist und wird nur durch geistige Opfer umgestimmt«²³.

b. Der historisch-kritische Anspruch

Die Kritik, die Erasmus an den traditionellen Frömmigkeitsformen übt, und seine entsprechenden Reformbemühungen basieren freilich nicht allein auf der Dialektik von Fleisch und Geist. Sie sind inhaltlich vor allem an der Heiligen Schrift orientiert, und zwar an der mit philologischer Akribie interpretierten Schrift. Dies wird in dem hier betrachteten Abschnitt nicht nur an den häufigen Schriftzitate deutlich, sondern auch an der Art und Weise, wie Erasmus mit der Schrift umgeht, wie er etwa durch Vergleich zahlreicher Stellen um das richtige Verständnis des Wortes Fleisch ringt und sich nicht mit der traditionellen Deutung im Sinne von Sexualität beziehungsweise Verschwendung zufriedengibt.

Mutet der Rückgriff auf die platonische Geist-Fleisch-Dialektik im »Enchiridion« eher statisch an, so bringt die ständig sich erweiternde Kenntnis der Kirchengeschichte, die Erasmus sich besonders durch die Lektüre der Kirchenväter verschafft, zunehmend das geschichtliche Element zur Geltung. Die Kirchenkritik des Erasmus basiert nicht nur auf dem eher abstrakten Geist-Fleisch-Gegensatz, sondern auch, und mit der Zeit immer stärker, auf der Kenntnis geschichtlicher Alternativen. Die gegenwärtigen Frömmigkeitsformen und kirchlichen Strukturen erscheinen ihm, der die Schrift und die Geschichte vor allem der alten Kirche kennt, nicht mehr als ehernen und unveränderliche Gesetze, sondern durchaus als historisch gewachsen und, sofern sie dem Geist des Evangeliums nicht mehr entsprechen, als revisionsbedürftig. Dies gilt etwa für die Bußpraxis, die Frage des kirchlichen Amtes und vieles andere mehr.

Ein weiteres Element kommt hinzu: Erasmus gesteht nicht nur den Klerikern das Recht zu, über die adäquaten Formen christlichen Lebens zu befinden, sondern fordert dieses Recht für jeden Christen. Es besteht für ihn im wesentlichen darin, die Heilige Schrift kennen und verstehen zu lernen und daraus – im Rahmen der Kirche – entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Diese Gedanken entfaltet er, immer noch vor Ausbruch der Reformation, in den

23 HOLBORN, S. 85, Z. 20–28. – Übersetzung nach: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften (wie Anm. 12) 231.

Vorreden zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments von 1516²⁴. Das Monopol des Klerus und vor allem der Orden, allein zu wissen, was christliches Leben bedeutet, und die entsprechenden Regeln aufzustellen, wird durch Erasmus wirkungsvoll in Frage gestellt. Mehr noch, er bestreitet den Vorrang des Welt- und Ordensklerus in Fragen des gelebten Christseins und rückt die Taufe als Basis desselben wieder in den Vordergrund. Christsein fängt eben nicht mit einem besonderen Gelübde an, sondern mit der Taufe. Das Mönchtum ist nicht an sich eine Steigerung des Christlichen, sondern nur eine bestimmte Form, das Christsein zu verwirklichen: »Monachus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingenique habitu vel utile vel inutile«²⁵.

Wir finden bei Erasmus, so läßt sich zusammenfassend sagen, eine an der Heiligen Schrift orientierte Frömmigkeit, die die bereits bei den Propheten, aber auch bei Jesus und Paulus greifbare Kult-Kritik aufgreift und damit der vielfach veräußerlichten Frömmigkeit seiner Zeit den Spiegel vorhält. Erasmus stellt alle christliche Frömmigkeit in Frage, die nicht von der Liebe herkommt und in die Liebe einmündet. Dies als adogmatischen Moralismus zu diskreditieren, heißt, die neutestamentlichen Schriften, auf die Erasmus sich beruft, der gleichen Ausrichtung zu zeihen. Allerdings wird man Erasmus die Kritik nicht ersparen können, daß er die Kirche als Institution zu wenig in den Blick genommen und kaum Reformvorschläge für die konkrete Gestaltung des kirchlichen Zusammenlebens gemacht hat. Er möchte die von ihm niemals als solche in Frage gestellte Institution Kirche durch die Erneuerung ihrer Glieder reformieren. Aber er sieht zuwenig, daß es zuweilen auch einer Reform der Kirchenverfassung bedarf.

2. Erasmus und die Reformation

Erasmus sah in Luther und in der reformatorischen Bewegung, vor allem aber in humanistisch orientierten Reformatoren wie Melancthon, Capito, Bucer, Ökolampad und Zwingli zunächst Bundesgenossen. Soweit sie sein Anliegen eines an der Schrift orientierten Christseins vertraten, konnte er auch kaum etwas gegen sie einwenden. Zur »Tragödie« wurde die Reformation für Erasmus, als sich abzeichnete, daß sie nicht die auch von ihm gewünschte Reform, sondern die Spaltung der Kirche herbeiführen werde beziehungsweise bereits herbeigeführt hatte²⁶. Mehr noch, durch die mit der Reformation einhergehenden, teilweise tumultartigen Umstürze der öffentlichen Ordnung, die Erasmus in Basel hautnah erlebte, sah er die Basis seines Reformwerkes zerstört, insofern Bildungseinrichtungen wie Schulen und Universitäten darniederlagen²⁷ und kriegerische Auseinandersetzungen den Frieden endgültig zu zerstören drohten. Erasmus beklagt aber nicht nur die direkten Konsequenzen der Reformation, sondern auch deren indirekte Folgen, die er vor allem in einer Verhärtung der

24 Vgl. vor allem die »Paraclesis ad lectorem pium«, in der Erasmus auch für Übersetzungen der Schrift in die Volkssprache eintritt (HOLBORN 142f.), eine Voraussetzung dafür, daß wirklich alle, die es wollen, sie lesen können. – Zur Stellung des Erasmus gegenüber volkssprachlichen Bibelübersetzungen Heinz HOLECZEK, Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale (Studies in the History of Christian Thought 9), Leiden 1975, 188–202.

25 Enchiridion militis Christiani: HOLBORN, S. 135, Z. 8f.

26 Dazu vor allem K. H. OELRICH, Der späte Erasmus (wie Anm. 17) und C. AUGUSTIJN, Reformatie (wie Anm. 8).

27 Zu der stark konfessionell geprägten Diskussion darüber, ob die Reformation zu einem Aufblühen des Schul- und Bildungswesens beitrug, oder ob sie dessen, zumindest zeitweiligen, Ruin bedeutete, Heiko A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation 2: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1979, 362f. Anm. 80.

bisherigen kirchlichen Position sieht: Einerseits ist die Tyrannei der Päpste, Bischöfe und Mönche, gegen die die Reformatoren mit Recht aufgestanden sind, durch eine neue Tyrannei, nämlich ihre eigene, ersetzt; andererseits ist, aufgrund der reformatorischen Bestreitung zentraler kirchlicher Lehren, jede theologische Diskussion in der alten Kirche von vornherein verdächtig und geradezu unmöglich geworden²⁸.

Wie ist der Herausforderung durch die Reformation nach Auffassung des Erasmus zu begegnen? Kriegerische Mittel, sei es zur Durchsetzung reformatorischer Ziele, sei es zu deren Bekämpfung, hat Erasmus aus seiner pazifistischen Grundeinstellung heraus konsequent abgelehnt. Das beste Heilmittel, um der Reformation zu begegnen, ist für Erasmus die Beseitigung ihrer Ursachen, nicht die Ausrottung ihrer Anhänger²⁹. Worin sieht Erasmus nun die Ursachen? Hauptsächlich in der korrupten Lebensführung des Klerus und der Ordensleute wie in der Vernachlässigung ihrer Seelsorgsaufgaben, aber auch in der Auspressung des Volkes durch die weltlichen Herrscher³⁰. Aber Erasmus ist Realist genug und ein zu guter Kenner der Geschichte, als daß er an eine grundsätzliche Veränderung glauben könnte: Es gab in der Kirche schon immer unwürdige Hirten – schon die Apostel mußten gegen solche kämpfen –, und es wird sie immer geben. »Solange das Schiff der Kirche auf den Fluten dieser Weltzeit treibt und noch nicht zum Ufer gelangt ist, muß man das Gute mit dem Bösen vermischt ertragen; die Bedingung des Menschseins (*rerum humanarum conditio*) war immer so und wird immer so bleiben«³¹.

Aufgrund ihrer Geschichtlichkeit, die die Kirche mit allem Irdischen gemein hat, hält Erasmus die Rückkehr zur Urkirche, wie sie von den Evangelischen gefordert wird, für unmöglich³². Zugleich bestreitet er aber auch mit konkreten Beispielen, daß sich im Verlauf der Kirchengeschichte alles zum Schlechteren gewandelt habe. So erachtet er es durchaus als würdiger, die Gottesdienste in Kirchen statt in Privathäusern zu feiern und die Eucharistiefeier von den Sättigungsmahlzeiten losgelöst zu haben. Aber auch die Bestellung der Bischöfe durch einige wenige statt durch das ganze Volk hält er für einen Fortschritt. Natürlich kann es der Schulmann Erasmus nicht tadeln, daß die Kirche im Laufe der Zeit durch die Schaffung entsprechender Institutionen die Bildung der Menschen entscheidend gefördert hat, auch wenn der gegenwärtige Zustand dieser Einrichtungen viel zu wünschen übrig läßt³³.

Nicht die ungeschichtliche Rückkehr zu einem vergangenen Zustand, sondern die Erneuerung der Gegenwart aus den ursprünglichen Idealen vermag die notwendige Reform herbeizuführen: »Wenn die Bischöfe der Kirche und die weltlichen Fürsten unter Ablegung aller weltlichen Affekte sich nichts anderes vornehmen als die Ehre Gottes und das geistliche Wohl der Kirche, dann kann das Übel ohne großen Aufruhr kuriert werden«³⁴.

Erasmus reagiert auf die reformatorische Kritik an der Kirche nicht mit Beschwichtigungsförmeln. Im Gegenteil, soweit ihm diese Kritik berechtigt erscheint, unterstreicht er sie noch. Das verstärkt naturgemäß den Zorn der altkirchlichen Theologen, die ihn ohnehin für den

28 Etwa »*Contra Pseudevangelicos*« (1530): ASD IX/1, S. 300, Z. 495–S. 301, Z. 519 (in den Anmerkungen Verweise auf ähnliche Klagen in anderen Erasmus-Schriften).

29 »*Nullum autem huiusmodi malis remedium praesentius quam si causas, quibus offensus Deus eas calamitates nobis immisit, amputemus, non his incorrectis tantum ad confiscationes, carceres, gladios et ignes confugiamus*« (*Contra Pseudevangelicos*: ASD IX/1, S. 303, Z. 566–568).

30 Ebd. Z. 569–593. Interessant ist, daß Erasmus die reformatorischen Unruhen als Strafe Gottes betrachtet und in der Bekehrung derer, die diese Strafe verschuldet haben, den einzigen Ausweg sieht!

31 ASD IX/1, S. 304, Z. 615–618.

32 Ebd. Z. 623–625. – Zu erasmischen Einteilungen der Geschichte und damit verbundenen Reflexionen über die Geschichtlichkeit des Menschen P. WALTER, *Theologie* (wie Anm. 4) 82–94.

33 ASD IX/1, S. 304–308.

34 ASD IX/1, S. 308, Z. 702–704.

eigentlichen Urheber der ganzen Misere halten. Erasmus aber zieht sich auch den Unmut der Neugläubigen zu, weil er sich nicht ganz auf ihre Seite stellt und ihren Schritt in ein neues Kirchentum vollzieht, sondern an die Reformierbarkeit der alten Kirche glaubt. Bekannt ist sein an Martin Luther gerichtetes Wort: »Von der katholischen Kirche bin ich niemals abgewichen. Danach, deiner Kirche zuzugehören, stand mir niemals der Sinn. Obwohl ich ein unter vielen Hinsichten sehr unglücklicher Mensch bin, so halte ich mich gewiß in diesem Punkt für glücklich, daß ich mich von eurem Bund standhaft ferngehalten habe. Ich weiß, daß es in dieser Kirche, die ihr die papistische nennt, vieles gibt, was mir mißfällt; aber solches finde ich auch in deiner Kirche. Man erträgt aber die Übel leichter, an die man sich gewöhnt hat. Ich ertrage also diese Kirche, bis ich sie gebessert sehe, und auch sie ist gezwungen mich zu ertragen, bis ich ein Besserer geworden bin«³⁵.

Er verzichtet auch nach dem Ausbruch der Reformation nicht darauf, an konkreten Fehlformen in der Kirche Kritik zu üben beziehungsweise diesbezüglich Reformen zu fordern: etwa in bezug auf die Feiertags- und die Fastenordnung sowie den Zölibat. Diese Fragen stehen im Mittelpunkt der an den Basler Bischof Christoph von Utenheim gerichteten »Epistola apologetica de interdicto esu carnum deque similibus hominum constitutionibus« von 1522, mit der Erasmus auf die ostentative Übertretung der kirchlichen Fastengebote in der Passionszeit des gleichen Jahres in Basel reagiert. Erasmus billigt in keiner Weise das provokante Verhalten der Gesetzesübertreter, aber kann auch deren Verfolgung und harte Bestrafung nicht gutheißen. Er möchte das Übel durch entschlossene kirchliche Reformen geheilt sehen.

Bereits im Titel dieser Schrift macht Erasmus deutlich, daß er sowohl die kirchlichen Fastengebote wie die Feiertagsordnung und den Zölibat als menschliche und damit grundsätzlich veränderbare Anordnungen ansieht, die ursprünglich durchaus einen Sinn hatten, der aber durch die starre, werkgerechte Praxis und durch die Orientierung am Materiellen in sein Gegenteil verkehrt wurde. Eigentlich sollten der Verzicht auf Speise und Arbeit bei allen Christen wie der Verzicht auf eine Frau und Kinder bei den Priestern die Freiheit von den Dingen dieser Welt für den rechten Dienst Gott und den Nächsten gegenüber ermöglichen. Aber aus den eigentlich die Freiheit des Geistes fördernden Räten wurden fleischliche Vorschriften, die nach Einschätzung des Erasmus hauptsächlich wegen der mit der kirchlichen Dispenspraxis verbundenen Einnahmequellen nicht geändert werden. Vor allem die Verpflichtung der Christen auf die Einhaltung dieser Kirchengebote unter Androhung ewiger Verdammnis bei Nichteinhaltung erscheint Erasmus als ungerechtfertigt, ja als verlogen³⁶. Vorschriften, die ihren ursprünglichen Sinn nicht mehr erfüllen beziehungsweise die von den Menschen nicht mehr verstanden und angenommen werden, sind seines Erachtens aufzugeben oder zu verändern. Die Bischöfe sollten sich nicht an den Fastendispenzen beziehungsweise an den Strafgeldern für das Priesterkonkubinat bereichern³⁷, sondern sich um die Einhaltung der

35 *Hyperaspistes* I (1526): LB X, 1257 F- 1258 A. Man hat den Satz: »Fero igitur hanc Ecclesiam donec videro meliorem« (1258 A), bisweilen so interpretiert, als suche Erasmus zwischen zwei Übeln, nämlich der katholischen Kirche und der lutherischen, einen dritten Weg (etwa Friedrich HEER, *Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Frankfurt am Main 1960, 223). Diese Interpretation kann sich mit einem gewissen Recht auf den diese Passage abschließenden Satz berufen: »Nec infelicitur navigat, qui inter duo diversa mala medium cursum tenet« (ebd.). Aber der von Erasmus gezogene Analogieschluß auf seine eigene Besserung macht doch deutlich, daß es ihm nicht um eine dritte Kirche, sondern um eine Reform der bestehenden katholischen Kirche geht.

36 ASD IX/1, S. 34, Z. 449–451, S. 36, Z. 502–519. Die Ausführungen in den Scholien der zweiten Auflage dieser Schrift (1532): ASD IX/1, S. 80–84 (Nr. 41).

37 Der Vorwurf der Bereicherung durch die kirchliche Dispenspraxis bzw. durch die Straf gelder für Konkubinarier findet sich ASD IX/1, S. 32, Z. 358–362, 392–395 bzw. S. 28, Z. 264–267 (vgl. auch die Hinweise in der entsprechenden Anm.).

wirklichen Gebote Christi kümmern, nämlich dem notleidenden Nächsten beizustehen und Versöhnung zu gewähren³⁸.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist, wie Erasmus hier das kirchliche Amt sieht. Die Bischöfe, aber auch die mit den Lebensgewohnheiten der Menschen noch vertraueren Pfarrer³⁹, haben durchaus das Recht und die Pflicht, im Namen Jesu Christi Forderungen aufzustellen und bei Nichteinhaltung Sanktionen zu verhängen, aber sie dürfen sich nicht als Herren aufspielen. Die Christen sind nach dem biblischen Sprachgebrauch zwar Schafe, aber »vielmehr [Schafe] Christi als der Bischöfe... Sie sind Schafe, aber vernunftbegabte [rationales], und darin den Bischöfen gleich; ja bisweilen sind sie weiser als gewisse Bischöfe; schließlich werden aus diesen Schafen Hirten. Das Volk ist nicht wegen der Bischöfe da, sondern die Bischöfe sind um des Volkes willen eingesetzt«⁴⁰. Erasmus sieht die Amtsträger der Kirche ganz als Diener beziehungsweise – im Anschluß an eine Formulierung des Hieronymus – als Väter der Gläubigen, nicht aber als deren Herren. Dementsprechend haben sie ihr Amt auszuüben, immer darauf bedacht, daß sie selber fehlbare Menschen sind und dem eigentlichen Herrn der Kirche, Jesus Christus, Rechenschaft abzulegen haben. Ihre Autorität wird durch ein aufrichtiges Leben mehr gefördert als durch Vorschriften und damit verbundene Drohungen. Ordnung und Eintracht in der Kirche, für Erasmus zentrale Werte des Christentums, lassen sich nicht einfach durch formale Autoritätsausübung sichern, sondern nur durch ein exemplarisches Leben der kirchlichen Oberen, die vorleben, was sie fordern, für die Gläubigen einstehen und entsprechend von ihnen akzeptiert werden. Bischöfliche Autorität und Freiheit des Volkes sind für Erasmus keine Gegensätze. Er spricht sogar von der nicht leichtzunehmenden Autorität des Volkes, die darin besteht, den Gesetzen zuzustimmen oder diese Zustimmung zu verweigern. So ist etwa das wenige Jahre zuvor abgehaltene Laterankonzil (1512–1517) ohne rechtlich bindende Wirkung geblieben, weil die Gläubigen ihm die Zustimmung versagt haben. »Das ist ohne Zweifel die Stimme des Volkes, die zugleich die Stimme Gottes genannt wird, das ist die Autorität der freien Menge, die man billigerweise zu berücksichtigen hat, solange sie nicht von der Regel der Frömmigkeit abirrt«⁴¹. Die Nichteinhaltung der Fastengebote und das Arbeiten an kirchlichen Feiertagen ist für Erasmus, wenn es mit guten Gründen geschieht, jedenfalls kein Abirren von der wahren Frömmigkeit, auch die grundsätzliche Aufhebung des Zölibates würde ihr nicht widersprechen. Er bekennt, daß er solche Vorschriften gerne aufgehoben sähe, wenn nur durch das, was den äußeren Vollzügen abgeht, der Eifer für die wahre Frömmigkeit wüchse und das dem Christsein zugute käme, was dem Judentum entzogen würde⁴². Das Festhalten an veräußerlichten religiösen Praktiken aber zerstöre die wahre Frömmigkeit. Diese Auffassung des späten Erasmus entspricht in ihrer Tendenz genau dem, was er in seinem »Enchiridion« an kirchenkritischen und kirchenreformatorischen Ideen entwickelt hat.

38 ASD IX/1, S. 33, Z. 410–421. – Ebd. S. 49, Z. 945–947 die Beschreibung dessen, wogegen sich die Autorität der Bischöfe wenden soll: Neid, Mißgunst, Mord und Krieg.

39 ASD IX/1, S. 32, Z. 364–376.

40 ASD IX/1, S. 38, Z. 590f.; S. 39, Z. 594–597.

41 ASD IX/1, S. 42, Z. 680–688 (Zitat: 686–688). Zur Einstellung des Erasmus gegenüber Konzilien und insbesondere zu seiner Einschätzung des Fünften Laterankonzils Nelson H. MINNICH, Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512–1517), in: Erasmus of Rotterdam (wie Anm. 3) 46–60. Minnich hat die zitierte Stelle, die seine These bestätigt, übersehen.

42 »Vt ingenue dicam, cupiam omnia quae sunt huius generis aut certe talium exactionem prorsus e medio sublatam, modo verae pietatis studiis accrescat quod decesserit ceremoniis, et hoc addatur christianismo quod iudaismo detractum fuerit« (ASD IX/1, S. 45, Z. 783–787).

3. Die »Modernität« des Erasmus

Herman A. Enno van Gelder hat die These vertreten, Erasmus sei der eigentliche »Reformator« des 16. Jahrhunderts. Während Luther grundsätzlich innerhalb der traditionellen katholischen Voraussetzungen geblieben sei, habe Erasmus, der auf der Basis antiken und christlichen Denkens die Autonomie des Menschen angezielt und dabei Gedanken der Aufklärung vorweggenommen habe, eine viel weitergehende Reformation propagiert⁴³. Man kann ohne Zweifel viele Äußerungen des Erasmus in diesem Sinne interpretieren, aber es stellt sich doch die Frage, ob diese Interpretation seinem Denken insgesamt gerecht wird. Wie es schwierig ist, genau die Grenze zwischen »Mittelalter« und »Neuzeit« zu bestimmen, so ist es kaum möglich, Erasmus eindeutig einer dieser beiden Epochen zuzuordnen. Ist etwa, um ein Beispiel zu nennen, das Eintreten des Erasmus für eine Mitbestimmung des Volkes bei den Fragen christlicher Lebensgestaltung als demokratisches Element im modernen Sinn zu verstehen, oder scheint hier nicht eher ein Element von Partizipation auf, das in der vorneuzeitlichen Gesellschaft, auch in der Kirche, gang und gäbe war und das erst im Zuge der neuzeitlichen Verabsolutierung von Herrschaft in den Hintergrund trat beziehungsweise ganz verschwand?⁴⁴ Statt sich auf solche Wertungen einzulassen, sollen hier die Kernpunkte des erasmischen Reformideals zusammengefaßt und die Frage nach der Modernität dieses Ideals offengelassen werden.

An wichtigen Elementen des erasmischen Reformprogramms, die hierher gehören, sind zu nennen:

1. die Entklerikalisierung der Kirche: Erasmus möchte das Amt nicht abschaffen, aber er möchte es von seinem bisherigen Platz über der Kirche in sie hineinnehmen. Die wahre Frömmigkeit ist für ihn nicht mehr mit dem geistlichen Amt oder dem Ordensstand verbunden, sondern allein in der Taufe grundgelegt⁴⁵. Dem entspricht
2. das Bemühen um die Hebung der Bildung aller Christen, namentlich der weiblichen: Alle sollen instand gesetzt werden, die Heilige Schrift zu lesen und zu verstehen und ihr christliches Leben aus dieser Quelle zu erneuern⁴⁶. Daraus folgt schließlich
3. die Eigenverantwortlichkeit aller Christen: Erasmus betont nicht nur in seinen vorreformatorischen, sondern auch in seinen nach dem Ausbruch der Reformation erschienenen Schriften die »libertas euangelica«⁴⁷. Er weiß, daß sie ein von seiten der kirchlichen Obrigkeit in Frage gestelltes und von seiten der Gläubigen, wie gerade die Ausschreitungen im Gefolge der

43 The Two Reformations in the 16th Century. A Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism, The Hague ²1964.

44 Dazu etwa die Untersuchung von André HOLENSTEIN, Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800–1800), Stuttgart–New York 1991, der am Beispiel der Huldigung über einen langen Zeitraum das äußerst differenziert zu betrachtende Verhältnis von Herrschern und Untergebenen beleuchtet.

45 Kurz zusammengefaßt finden sich die entsprechenden Gedanken des Erasmus in seiner 1533 erschienenen »Explanatio Symboli Apostolorum« (ASD V/1, S. 203–320). Vgl. die von mir übersetzten Passagen, in: Quellen geistlichen Lebens 3: Die Neuzeit. Hg. und eingeleitet von Gisbert GRESHAKE und Josef WEISMAYER, Mainz 1989, 19–24.

46 Zur »Laientheologie« in der Sicht des Erasmus Marjorie O'ROURKE BOYLE, Weavers, farmers, tailors, travellers, masons, prostitutes, pimps, Turks, little woman, and other Theologians, in: Erasmus in English 3, 1971, 1–7.

47 Etwa die suggestive, hauptsächlich aus Paulus-Zitaten bestehende Passage des »Enchiridion militis Christiani« (HOLBORN 81f.) bzw. die der Neuauflage dieses Büchleins von 1518 beigefügte »Epistola ad Paulum Volzum« (HOLBORN 18f.). Dazu auch die folgende Anm.

Reformation deutlich machen, mißbrauchbares Gut ist⁴⁸, aber er wird nicht müde, ihren Wert zu betonen.

Alle diese Gedanken sind, das sei noch einmal festgehalten, nicht gegen die alte Kirche entwickelt worden, sondern zu deren Erneuerung⁴⁹. Erasmus hat diese Kirche bis zum Schluß nicht in Frage gestellt. Die Entwicklung in ihr ist freilich über ihn hinweggegangen. Es wäre ohne Zweifel lohnend, einmal zu untersuchen, wieviel das reformatorische, aber auch das aus dem Trienter Konzil hervorgegangene katholische Christentum an erasmischen Elementen übernommen haben. Daß das erasmische Reformprogramm innerkatholisch nicht oder nur sehr wenig zum Zuge kam, hängt sicher damit zusammen, daß vieles davon unmittelbar von der Reformation aufgegriffen und gegen die alte Kirche ins Feld geführt werden konnte (Entklerikalisierung, Aufwertung der Laien, Bibelfrömmigkeit, evangelische Freiheit, konkreter Abbau von Mißständen). Die katholische Reform sah, gerade weil erasmisches Gedankengut evangelischerseits rezipiert worden war, in Erasmus keinen Gewährsmann für die innerkirchliche Erneuerung. Das machen die zahlreichen Indizierungen des erasmischen Werkes im 16. Jahrhundert⁵⁰, aber auch die Vorbehalte etwa eines Ignatius von Loyola⁵¹ zur Genüge deutlich. Dennoch ist mancher Gedanke des Erasmus in die innerkatholische Reform oder auch in die Jesuitenpädagogik⁵² eingegangen. Nicht zuletzt dürfte Erasmus daran gescheitert sein – wenn man denn von Scheitern sprechen will –, daß er das institutionelle Element und seine Bedeutung für die Durchsetzung von Ideen unterschätzt hat. Um als Reformers erfolgreich zu sein, hätte er nicht solch ein »unheilbar optimistischer Erzieher«⁵³ sein dürfen.

48 De interdictio esu carniū: ASD IX/1, S. 22, Z. 115–S. 23, Z. 134.

49 Diese Erneuerungsbestrebungen in eine Linie mit dem »Modernismus« des 19. und 20. Jahrhundert zu bringen (Augustin RENAUDET, *Etudes Erasmiennes* [1521–1529], Paris 1939, 122–189), erweist sich, trotz zahlreicher treffender Beobachtungen, aufs Ganze gesehen als anachronistisch.

50 So der Index Pauls IV. von 1559, in dem die Werke des Erasmus generell verboten werden, bzw. der nicht ganz so restriktive Index Pius' IV. von 1564, in: *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*. Gesammelt und hg. von Fr. Heinrich REUSCH, Tübingen 1886 (Nachdruck: Nieuwkoop²1970), 183 bzw. 259.

51 Zum Verhältnis des Ignatius zu Erasmus der Überblick von Pascual CEBOLLADA, *Loyola y Erasmo. Aportaciones al estudio de la relación entre ambos*, in: *Manresa* 62, 1990, 49–60.

52 Dazu J. K. SOWARDS, *Erasmus* (wie Anm. 3) 129 mit Anm. 38 (Lit.).

53 Ray C. PETRY, *Christian Humanism and Reform in the Erasmian Critique of Tradition*, in: *Medieval and Renaissance Studies* 1, 1966, 138–170; 152.